

Please, to be quoted as:

Criado-Boado, Felipe (2014), Clastres. Ayer, hoy, siempre. In Marcelo Campagno (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila. Draft version available in digital.csic.es, URL: <http://hdl.handle.net/10261/82505>.

There is an extended version of this paper that will be accessible at some point in the near future.

Clastres. Ayer, hoy, siempre

versión 1.0.1, revisión 1

20 de septiembre de 2013 · 18:22

Felipe Criado-Boado

Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Resumen

Era extraño que Pierre Clastres permaneciese prácticamente como una *ignota terra* para el postprocesualismo, ni explorada ni explotada por éste. Pero los mismos posmodernos que han asaltado los anaqueles de las bibliotecas buscando el más *trendy* sazónador teórico para reciclar el pensamiento, han dejado tranquilo durante mucho tiempo a Clastres. No sólo ellos; de hecho tampoco la etnología, la historia ni otras ciencias sociales le han concedido especial atención. Y es raro, porque su antropología es muy provocativa, estimulante y de gran utilidad potencial. Además de estar imbuida de un regusto anarcoide que hace extraño que no haya gozado de mayor atractivo entre libertarios y alternativos de diferente signo. Para colmo el pensamiento y la práctica clastrianas preludian el giro postmoderno situándose fuera de todas las Grandes Narrativas sin otra pretensión que pensar fenómenos sociales concretos de forma rabiosamente original y auténtica. Este trabajo se construye a partir de la reimpresión de un texto mío de 1984 que muestra un uso primario de Clastres, al que se le añaden un texto introductorio y otro epilógico. El primero hace una contextualización del uso de Clastres, principalmente dentro de la Arqueología, y el último apunta hacia potenciales horizontes de investigación.

Abstract

Strange that Pierre Clastres remained virtually unknown as a *ignota terra* for Postprocesualist Archaeology neither explored nor exploited. But the same Postmodernists who have assaulted the shelves of libraries looking for the trendiest seasoning to recycle theoretical thought, left alone for a long time to Clastres. Not only do they, in fact not Ethnology, History and other social sciences have given special attention. And it is hard to understand why, because his Anthropology is very provocative, stimulating and potentially useful. Besides being imbued with a strange anarchoid aftertaste that makes rare not enjoyed greater appeal among libertarians and different alternative sign. Moreover, the thought and practice of Clastres foreshadow the Postmodern Turn standing outside all Grand Narratives. His intention has been no other than to think about specific social phenomena in a fiercely original and genuine form. This paper is built on the reprint of a 1984 text by me showing a Clastres primary use in Archaeology. It also adds an introductory text and one epilogue. The first makes a contextualization of Clastres use mainly within Archeology, and the last points out to potential research horizons.

Precedentes

Era extraño que Pierre Clastres permaneciese prácticamente como una *ignota terra* para el postprocesualismo, ni explorada ni explotada por éste. Pero esos posmodernos que, como hambrientos desheredados postindustriales en un supermercado, han tomado al asalto los anaqueles de todas las bibliotecas buscando el más *trendy* sazónador teórico para reciclar el pensamiento, han dejado tranquilo durante mucho tiempo a Clastres. No sólo ellos; de hecho tampoco la etnología, la historia ni otras ciencias sociales le han concedido especial atención. Y es raro, porque su antropología es muy provocativa, estimulante y de gran utilidad potencial. Además de estar imbuida de un regusto anarcoide que hace extraño que no haya gozado de mayor atractivo entre libertarios y alternativos de diferente signo. Para colmo el pensamiento (y la práctica) clastriano preludia el giro postmoderno situándose fuera de todas las Grandes

Narrativas sin otra pretensión que pensar fenómenos sociales concretos de forma rabiosamente original y auténtica.

Su falta de **relevancia académica** es ostensible. Si la analizamos con las metodologías y parámetros al uso hoy en día para reconocer la excelencia científica, arroja cifras de escándalo si se compara con autores análogos, tal y como se puede confirmar en cualquier búsqueda en las bases de datos académicas más usuales (*Publish or Perish*, *Google Academico*, *Scopus* o la *Web of Knowledge*). En el primero, por. Ej., Clastres presenta 4822 citaciones, frente a 20800 de Sahlins o 9430 de Godelier. De todos modos, los datos cuantitativos anticipan un incremento notable del impacto de P. Clastres en los próximos años.

Por eso es muy pertinente este proyecto editorial de Marcelo Campagno. Y agradezco que me haya tenido en cuenta, habiendo aceptado además que mi contribución se construya (aunque no sólo) sobre la reimpresión de un texto mío de 1984 que muestra un uso primario de Clastres. Es cierto que no es el texto que él me sugirió (se inclinaba por “Megalitos, Espacio, Pensamiento” de 1989). Pero he optado por repescar el primer texto que surgió de mi lectura de Clastres. Creo que será más útil para los propósitos de este volumen. Y para incrementar su utilidad, he añadido un texto introductorio y otro epilógico.

En la invisibilización de Clastres pudo haber influido su temprana muerte, en 1977, a los 43 años, después de haber rendido trabajos etnográficos de gran profundidad y originalidad entre los Yanomami y los Guayakies. No es iluso pensar que lo mejor de su reflexión estaba por llegar. Como ocurrió con Albert Camus (muerto con 47 años) o con Michel Foucault (con 58), no podemos menos que preguntarnos qué habría sido de ellos, y sobre todo de nosotros, si hubieran disfrutado de una vida más larga.

En realidad el pensamiento de Clastres es tan inclasificable y heterodoxo, que por una parte él se resiste a manipulaciones concretas y por otra genera resistencias en los demás. Tengo la sensación de que esto cambiará. De un lado por algo en el fondo coyuntural: recientemente algunos autores anglosajones (Angelbeck et al. 2012, o D. Wengrow en su conferencia inaugural del 2013 en el Institute of Archaeology de la UCL) empiezan a hacer un uso incipiente de Clastres; y ya sabemos qué pasa cuando el sistema de saber anglo-sajón pone el foco en algo. De otro, por algo más profundo: la antropología anarquista de Clastres presenta ahora una actualidad radical. En estos tiempos de indignados y de indignación (me refiero a los movimientos sociales como el *15-M* en España o *Occupy Wall Street* en USA), en estos momentos de cambio epocal o civilizatorio, en los que con la disculpa de la crisis económica se rompe el consenso social de la postguerra mundial y se allana el terreno para el imperio del neoliberalismo en su más ruda faz neocon, posiblemente esté emergiendo el contexto que mejor permita leer y aplicar a Clastres. Cuando a menudo las ciencias sociales desatienden el compromiso de estudiar las condiciones de instauración y dominancia del sistema de saber-poder neoliberal, volver a Clastres es especialmente útil para hacer visible la racionalidad de una historia que los sistemas de poder estatales intentan enmascarar: “Quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (*Investigaciones en Antropología Política*).

Como pasa con otros argumentos postestructurales, la reflexión sobre el poder de Clastres, y los otros conceptos que despliega (sociedad, división, indivisión, guerra, violencia, resistencia), no sólo tienen ahora un valor actualizado en estos tiempos confusos, sino que adquieren redoblado valor en el mundo de la revolución digital desde la que emergen condiciones de realidad (de ser, saber y hacer, de ontología, epistemología y pragmática, de definición de sujeto, conocimiento y política) perfectamente distintas a todo lo que había. Por todo ello, el pensamiento clastriano, tan inclasificable y heterodoxo, se combina bien con los grandes argumentos desplegados por la crítica a la modernidad y a su sistema de saber-poder arraigado en la metafísica occidental del Ser y el Tiempo. En particular se acomoda con

facilidad a propuestas desarrolladas dentro de esa corriente que después se nombró como postestructuralismo. Ofrece una alternativa distinta para comprender las sociedades antropológicas a la desarrollada por M. Godelier. Completa la definición del pensamiento salvaje y las sociedades frías o estacionarias de Cl. Lévi-Strauss. Y redondea la teoría del poder de M. Foucault. Aunque las relaciones de P. Clastres con estos tres autores esperan aún un estudio específico, creo que existen relaciones fuertes entre su pensamiento y, en particular, el de los dos últimos.

La relación con **Lévi-Strauss** está siempre presente en su obra. Es citado de forma crítica pero respetuosa. Clastres identifica, certero y conciso, los límites de Lévi-Strauss (sin las preconcepciones interesadas de sus críticos sajones). Así escribe que la antropología levistrausiana es una buena explicación de la dimensión simbólica a la que le falta la esfera social. Una etnología sin sociología. Por ello plantea su concepción de la sociedad primitiva como el correlato del pensamiento salvaje. Seduce pensar que el propio término “sociedad primitiva” fue construido por Clastres buscando y pensando un paralelismo analógico con el “pensamiento salvaje” de Lévi-Strauss. Este complemento sociológico de la teoría levistrausiana de la racionalidad abre más fecundas posibilidades para desplegar una y otra. En mi caso, personalmente, resultó muy útil encontrar esta complementariedad (algo que ya está muy presente en el texto que se transcribe a continuación).

La relación de Clastres con **Foucault** es un tema complejo de abordar, pero es sugestivo pensar que existió una cierta convergencia o influencia mutua entre ellos. Su conceptualización del poder es muy próxima a la que desarrolló Foucault. Como éste, Clastres no confunde el poder con su ejercicio o administración, sino que lo identifica como la capacidad real de los humanos para hacer cosas, para producir realidad. Para Clastres el poder es especialmente visible cuando se hace autónomo de la sociedad, cuando se independiza de ésta; en esa situación surge lo que él llama “Estado”. Pero esto no quiere decir que el poder sólo exista cuando se institucionaliza. Quiere decir que antes el poder está diluido como capacidad o fuerza constructiva en lo social. Y ésta es la noción que es compatible con la que Foucault desarrolló en su *arqueología del poder*. Para ambos, el poder penetra todo lo social y todas las relaciones humanas, que son siempre de poder. El paralelismo entre ambas posiciones es ostensible. ¿Es ello azar o pura coincidencia? Se me hace difícil pensar que pueda ser así perteneciendo ambos a la “elite” intelectual parisina.

Por demás, a Clastres hay que tomarlo como una **caja de herramientas**. No se puede tomar de un modo sustantivo (no describe las cosas como son) ni adjetivo (no añade un símil para comprender las cosas); tampoco de una forma mecánica (no disecciona mecanismos sociales) ni directa (no define modelos de sociedad canónicos y empíricamente reales); y por supuesto no se puede leer en clave evolucionista (lo primitivo ni es un estadio social, ni está necesariamente antes de la complejización social, ni es condición de posibilidad del Estado). Lo importante son los conceptos que despliega para dar cuenta de la realidad y racionalidad del poder: **sociedad** (entendida como un grupo empoderado de su propio poder), **Estado** (entendido como la apropiación de ese poder por un sector social y la separación por lo tanto entre sociedad y poder), **división** (entendida como ese proceso, pero que termina aplicándose no sólo al poder, sino a la emergencia de ámbitos especializados de acción separados de la sociedad y cada vez más autónomos respecto a ella), **indivisión** (que sería el ser esencial de una sociedad mediante el cual evita el surgimiento y maximización de toda forma de especialización), **primitivo** (entendido no como estadio social sino como sinónimo de sociedad indivisa, aquella sociedad que no conoce la división en ninguna de sus formas).

A partir de Clastres emergen dos conceptos especialmente relevantes: **resistencia** (que se puede entender como la fuerza que una sociedad efectúa, cuando es víctima de un poder separado de ella, para evitar la ampliación de esa separación), y **disolución de la sociedad primitiva**, necesario para que la caja de herramientas de Clastres permita cimentar una

sociología “prehistórica” (de los pueblos sin historia, en el sentido que emana de esta cita suya: “la historia de los pueblos que tienen una historia es, se afirma, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia, lo diremos al menos con igual grado de verdad, es la historia de su lucha contra el Estado”). La construcción de esa **sociología prehistórica** es en gran medida una tarea arqueológica.

A mí Clastres me sirvió para iniciar ese proyecto de sociología prehistórica alternativa (algo hacia lo que estaba inclinado por el magisterio de Carlos Alonso del Real en la Universidad de Santiago de Compostela, quien propugnaba una “prehistoria como historia” (véase Alonso del Real 1977), para **pensar una prehistoricidad distinta** ¹. Así, mediante la convergencia entre Lévit-Strauss y Clastres que se empieza a cimentar en el texto siguiente, llegué a una reinterpretación del megalitismo (primera arquitectura monumetal de la fachada atlántica europea), que fue concurrentemente una construcción contra la naturaleza y la primera expropiación sistemática de trabajo; esto me condujo a repensar las dinámicas sociales neolíticas, los orígenes de la monumentalidad e incluso ciertas formas de arte, como procesos de disolución de lo primitivo paralelos y congruentes con la domesticación correlativa del mundo; así vine a una revisión del concepto de neolítico y comprendí los diferentes paisajes culturales como construcciones sociales que representan puntos de equilibrio entre división-indivisión y silvestre-domesticado; y cuando amplí ese planteo a los tiempos de la larga duración, termino incorporando como modelos teóricos de formaciones socio-culturales el primitivismo, la domesticación y las sociedades heroicas (o germánicas), que por una parte se adecuan mejor a las realidades empíricas que la teoría marxista de los modos de producción o los modelos sustantivistas y por otra admiten una lectura *inversa* a la positiva tradicional (que las entiende como etapas realmente existentes de una teleología progresiva). En efecto, los procesos de complejización y desarrollo de la jerarquización y la desigualdad social no se comprenden bien cuando se contemplan desde las opciones del sustantivismo, el materialismo histórico, el evolucionismo, o cualquier tipo de mecanicismo; en parte porque éstas no permiten teorizar los procesos de resistencia y, por lo tanto, los vaivenes, interrupciones, retornos que acompañan a las situaciones de transición. En cambio estos procesos y sus ambigüedades intrínsecas se pueden comprender mejor, desde la antropología política clastriana, como *mecanismos de resistencia*, como hemos planteado en Criado 2012: 318-20 y en Parceró et al. 2013.

Clastres en Barbanza

En julio de 1983 realizo, para mi tesis doctoral, una campaña de trabajo de campo en la Sierra de Barbanza, uno de los parajes megalíticos más notables de Galicia. Su intención era combinar análisis espacial, reconstrucciones ambientales e interpretaciones sociales. Entre diciembre de ese año y marzo de 1984, escribo la monografía correspondiente, que será publicada a inicios de 1986 como *La construcción del paisaje: megalitismo y ecología en la Sierra de Barbanza* (Criado et al. 1986). En él analizaba la significación espacial y cultural del megalitismo, la primera arquitectura monumental de Europa occidental, construida en forma de cámaras pétreas dentro de túmulos (*cerritos*) con finalidad funeraria entre el 6300 y el 4500

¹ Mis lecturas de Clastres arraigan en mi formación en Santiago de orientación estructuralista (basada en la guía de J.C. Bermejo); es M. García Quintela, en 1981, el que me llama la atención sobre P. Clastres. En aquél momento me interesaba en el estudio del megalitismo desde una perspectiva espacial muy basada en el funcionalismo de la Nueva Arqueología, pero al mismo tiempo me enriquecía intelectualmente con el estructuralismo, que me aportaba una comprensión de lo social más rica que el funcionalismo arqueológico y ecológico. De hecho esto me provocó un desencanto creciente con la arqueología funcionalista, que me llevó en 1986 a Cambridge, en cuyo departamento de Arqueología el binomio Renfrew-Hodder personalizaba uno de los debates más fértiles de la historia de la arqueología.

antes del presente. Barbanza es una península entre dos rías de la costa occidental de Galicia. Presenta una elevada densidad de túmulos megalíticos (más de 120), pero es el interior y zona superior de la Sierra de Barbanza, en el centro de la península, donde se encuentra la principal concentración de monumentos (más de 30 en total) y uno de los grupos más notables de Galicia por su buena conservación y el paisaje en el que se emplazan. Fueron construidos por las primeras sociedades neolíticas que, aunque practican ya la agricultura, debieron mantener (sobre todo a inicios del periodo) un patrón de subsistencia basado en el uso de recursos silvestres.

El texto siguiente es la transcripción del capítulo 8.3 que cierra ese volumen. Es muy obvio como el texto intenta superar los límites de la arqueología espacial funcionalista, siendo aún compatible con ésta, pero explorando nuevos aspectos simbólico-sociales que aquella no podía acometer. Empieza con la demografía prehistórica y termina con la domesticación del mundo. Pero el dispositivo teórico que permite mediar entre unos y otros argumentos, es el concepto clastriano de expropiación de trabajo y, a partir de ahí, de división y disolución del poder primitivo ². Mantengo el texto original con la numeración de sus apartados. Sólo he hecho algunas correcciones muy puntuales en el estilo. Y he suprimido once veces el término “hombre”, que nunca utilicé en exceso como efecto de mi afiliación al pensamiento anti-humanista, pero que ahora se me hace insoportable desde el punto de vista del sexismo en el lenguaje.

Pies de fotos



Fig 1: Ejemplo de un monumento megalítico gallego en la Sierra de Barbanza con su cámara funeraria en el centro cerrada dentro de un túmulo de tierra. El monumento se llama “Arca da Barbanza”. El saber tradicional gallego denominó a estos monumentos con nombre propio, ubicándolos como algo que se sabía hecho por una cultura distinta y que, al no entenderlo, se situaba dentro del imaginario con un nombre y una leyenda asociada.

² En Cambridge, por invitación de I. Hodder, reescribí a fines del 86 los argumentos de este texto en el artículo “*We, the Post-Megalithic people...*” (Criado 1989a), un título que en parte sigue a Foucault y en parte a Clastres (iba a ser “*nosotros, los post-primitivos...*”, pero reservé ese título para un texto que nunca publiqué). Una versión más elaborada de ese texto, dió lugar al trabajo “*megalitos, espacio, pensamiento*” (Criado 1989b).

8.3 Aproximación a unas consecuencias globales

8.3.1 Un posible modelo de organización económico-social

Llega el momento de volver sobre un tema que antes se dejó en suspenso, con la promesa, además, de ser recuperado posteriormente, es decir, ahora. En el primer apartado de este capítulo se evaluó la posible cuantía de los efectivos de población de la Sierra de Barbanza en el momento que nos ocupa. Ahora bien, **¿qué tipo de organización demográfico-social podemos suponer que comprendía a esa suma total de individuos?** (La consideración de este primer aspecto es imprescindible para satisfacer el objetivo que nos hemos señalado en este apartado: plantear y describir un **modelo de formación económico-social de las poblaciones megalíticas de la Sierra de Barbanza** que aúne e integre todos los datos y observaciones que hemos ido reuniendo en torno a este tema). A continuación intentaremos descubrir las posibles alternativas de organización-distribución de la población total de la sierra. Entre otras, se nos aparecen tres como las más probables. Primero las presentaremos sintéticamente, y a continuación las examinaremos con mayor meticulosidad a fin de evaluar cuál de ellas tiene más posibilidades de haber sido la que en realidad funcionó.

1. *Un único segmento* (utilizamos este término en el sentido muy laxo de “unidad social”) en cada momento, constituido por unos 200-100 individuos, y al cual correspondería *un único monumento megalítico*. El asentamiento de esta población podría ser tanto concentrado como disperso.
2. *Varios segmentos* en cada momento, *cada uno de los cuales con su monumento megalítico*, pero con una población total de 200-100 individuos. Estas diferentes unidades podrían ser más o menos independientes entre sí: podrían pertenecer todas a un mismo grupo tribal disperso por todo el territorio, o podían representar comunidades socialmente aisladas.
3. *Varios segmentos* en cada momento, *cada uno de los cuáles tendría su monumento megalítico*, pero, a diferencia de la posibilidad anterior, en este caso se entiende que *cada segmento poseería una población individual de 200-100 miembros, lo que supone una población total de mucha mayor cuantía que la anterior*.

Creemos que todas estas alternativas pueden afrontar la construcción de un monumento megalítico que supusiera unas necesidades de fuerza de trabajo semejantes a las estimadas en el apartado 8.1. Sin embargo, y dentro del contexto arqueológico y ecológico de la sierra, cada una de estas tres posibilidades indicadas, plantea problemas específicos, al tiempo que ofrece diversas respuestas. Evaluemos los límites y posibilidades de cada una de estas tres alternativas.

Tercera alternativa

Creemos que debe ser desechada sin más consideraciones porque representaría una *población total excesiva*, y que sitúa *muy por encima de la “posibilidad de carga” de la sierra*.

Primera alternativa

Si ésta fuera la alternativa realmente existente, entonces *no se entiende por qué el monumento megalítico es de unas dimensiones tan reducidas*, ya que, sin que se pueda concebir duda alguna al respecto, resulta demasiado pequeño para poder ser utilizado por una comunidad que poseyera entre 200 y 100 individuos aproximadamente. Un grupo social que poseyera esta población total habría podido construir un megalito de grandes proporciones de la misma forma que construyó uno de pequeñas dimensiones. Sin embargo esta afirmación debe ser matizada, ya que una cosa es que una comunidad posea fuerza de trabajo suficiente para acometer una obra de grandes dimensiones, y otra muy distinta que acometa esta labor; pues, aunque el grupo disponga de los recursos humanos necesarios para proceder a la

construcción de un gran monumento, es posible que, en cambio, no disponga de recursos económicos suficientes ya sea para sostener durante un plazo demasiado largo de tiempo a todos los individuos que participan en la obra, o ya sea para poder prescindir de toda esa fuerza de trabajo en funciones inmediatamente productivas. En otro orden de cosas, esta alternativa podría ser confirmada, a pesar de la salvedad hecha anteriormente, si se sospechara o propusiera que el monumento megalítico, lejos de ser la tumba utilizada por todo el grupo social, (como tradicionalmente se ha sostenido sin que en realidad existan datos fidedignos que lo mantengan, por lo menos en el caso del megalitismo gallego), fuera el sepulcro de un pequeño grupo dirigente; función para la cual no habría sido preciso levantar un megalito de grandes proporciones; esta nueva posibilidad podría ser corroborada por las observaciones que se realizarán en el epígrafe 8.3.3.

Segunda alternativa

Desde los dos puntos de vista anteriores parece *la posibilidad más plausible*, ya que supone al tiempo una población total dentro de los límites de la posibilidad de carga de la sierra de Barbanza, y una población grupal que no necesitaría de un monumento megalítico de excesivas dimensiones. Por otra parte, esta alternativa puede agrupar en un momento dado a toda la fuerza de trabajo necesaria para acometer las faenas más pesadas de la construcción del megalito, pero, de un modo similar al que se acaba de indicar, nunca podría soportar los costes sociales y económicos de una obra de ingentes proporciones, ya que el esfuerzo decisivo recaería exclusivamente sobre el pequeño grupo que pediría la cooperación en la construcción de los grupos vecinos y/o familiares.

Así pues, si se admite esta última posibilidad como la más plausible, entonces reconoceremos que estamos ante **grupos megalíticos de escaso potencial demográfico**; que se veían obligados a **cooperar entre ellos para construir el monumento de cada grupo**; y que cada uno de éstos debió de estar en **utilización constante un intervalo de al menos 200 años**, ya que dejando a un lado los monumentos tipo “Piedra da Xesta”, que pertenecerían a una etapa cronológica diferente y a un contexto cultural distinto, existieron en la Sierra de Barbanza 22 monumentos megalíticos, que se deben distribuir a lo largo de un período cronológico de unos 2000 años, (desde el 4000 a.C. al 2000 a.C. aproximadamente), por lo que, si sospechamos que varios de ellos estaban funcionando al unísono, entonces, para poder comprender todo el período, cada uno debió de ser utilizado por lo menos durante siete generaciones sucesivas.

Todos los datos que paulatinamente hemos ido reuniendo, unidos a estos últimos que acabamos de enunciar, concuerdan con un modelo económico-social que ya fue planteado hace algún tiempo (BELLO DIEGUEZ et al. 1983b). Da la impresión de que estamos alcanzando una perspectiva desde la cual descubrimos partes de un conjunto que resultan coherentes entre sí, aun cuando el conjunto permanece difuso y fragmentario. La estimación de la población total de la sierra que aquí hemos hecho, la forma de organización-distribución de esa población en pequeñas comunidades, el potencial demográfico concreto de cada una de esas comunidades, el patrón de asentamiento de las mismas sobre el territorio, y, por último, el tipo de utilización del territorio y de actividad económica dominante que aquellas practicaban, son otras tantas evidencias que se conjugan entre sí para sostener ante nosotros un panorama del contexto cultural megalítico dominado por **pequeñas comunidades que practicaban una agricultura cerealística de roza, junto con la ganadería, y que se debían asentar sobre el territorio de una forma dispersa**, o ser incluso itinerantes, aunque ello se deba entender a un nivel muy restringido y ceñido siempre a un territorio concreto. Este último punto sería consecuencia, por un lado, de las condiciones ecológicas del cultivo de rozas en Galicia, y por otro de la personalidad específica del hábitat gallego. Efectivamente, en lo que se refiere a lo primero se debe tener en cuenta que ninguna parcela del solar gallego puede aprovecharse para rozas de cereal más de dos años seguidos, o a lo sumo tres, ya que el agotamiento del terreno y el descenso en los rendimientos inherentes a ello, volvería

totalmente irrentable el cultivo de esa parcela durante un periodo de tiempo mayor; ahora bien, el período mínimo de recuperación de ese terreno no baja nunca de los 8-6 años en los casos más ventajosos, siendo normal que se sitúe en torno a 10-15 años; todo ello significa que un grupo humano que tenga como actividad fundamental y fuente más importante de obtención de recursos el cultivo de rozas, precisa de una base territorial muy amplia para asegurar su reproducción y supervivencia. Relacionado con este factor, se encuentra asimismo el hecho de que las condiciones del marco natural gallego determinan que, aunque la superficie total de suelos que reúnen condiciones aptas para su utilización y para favorecer el asentamiento de la población no es pequeña, su distribución es muy discontinua y desuniforme adquiriendo los mapas de clases agrológicas, las cartas de suelos y los mapas de aprovechamiento agrario una apariencia de mosaico desabigarrado muy característica (DIAZ-FIERROS, F.; 1981: 180). Esta segunda circunstancia, unida a la anteriormente enunciada, condiciona que el asentamiento de los grupos megalíticos haya sido fundamentalmente disperso.

La consecuencia más inmediata de todo lo que se acaba de exponer es que **el factor limitante de esta formación económico-social es su tendencia intrínseca a la disgregación**, ya que la propia lógica interna de su funcionamiento se basa en la necesidad de una atomización-dispersión de los grupos sociales megalíticos como solución mejor adaptada al medio. Sin embargo, si esta tendencia se convierte en línea evolutiva que cobre paulatinamente mayor pujanza, entonces *la atomización y la fragmentación cada vez mayores se pueden hacer irreversibles y provocar la desintegración del sistema social*.

Por otra parte, si admitimos plenamente la hipótesis, planteada aquí en sucesivas ocasiones, de que durante la época megalítica la sierra de Barbanza poseyó una alta densidad de población, resulta evidente que la tendencia anteriormente constatada chocaría y entraría en enfrentamiento con esa circunstancia. En ese supuesto, *la convivencia sobre el mismo apretado territorio de múltiples y plurales grupos autónomos, todos ellos en expansión-disgregación, causaría el surgimiento de una nueva línea de fisura y conflicto dentro del orden social*, revigorizando de este modo la dinámica desintegradora interna.

Llegados a este extremos, surge in embargo la evidencia, puesta ya de manifiesto por diversos autores continuadores de la herencia teórica y práctica de Colin Renfrew, de que, *desde dentro de las mismas culturas megalíticas, brota el recurso que permite reintegrar todas esas tendencias centrífugas* y recuperar como fuerza centrípeta lo que antes eran instintos desintegradores y motivadores del enfrentamiento destructivo. La solución adoptada para este fin, y por supuesto plenamente adaptada a las características de las culturas megalíticas y de su organización económico-social, es la construcción del monumento megalítico, tal y como se pondrá de manifiesto en el próximo apartado.

8.3.2 La función integradora del monumento megalítico

Si algún rasgo tremendamente característico posee el megalitismo, éste es que su surgimiento representa **la aparición de la primera arquitectura monumental** realizada por los humanos. Pere ésta no es una afirmación que se agote en sí misma, que se cierre sobre su propia evidencia y certidumbre, sino que se abre hacia significaciones más pletóricas de sentido, pues no en vano esa primera arquitectura monumental surge de condiciones estructurales muy profundas. Efectivamente, los constructores de monumentos megalíticos no levantaron éstos ni dedicaron a ello ingentes esfuerzos únicamente porque tal costumbre se hubiese puesto de “moda”, sino porque a través del monumento la colectividad que lo construía adquiría un punto o marco referencial que vinculaba o agregaba a esa comunidad. De este modo *el megalitismo aparece como un fenómeno arquitectónico-cultural que pretende superar las tendencias desagregadoras puestas de manifiesto en el apartado anterior*. Ahora bien, como

ya ha sido señalado por otros autores, **el monumento megalítico puede desempeñar esa función integradora de dos formas diferentes, a dos niveles diversos:**

- *A través de la construcción del megalito*, ya que todas las labores comprendidas dentro de esta gigantesca faena servirían como aglutinante en torno a un proyecto unificado de una población desagregada. Para la realización de la obra sería requerida la cooperación de muchos individuos, que pueden pertenecer a núcleos dispersos de una misma comunidad, o a unidades sociales diversas, pero que, en todo caso, y basándose para ello ya sea en relaciones de parentesco o afinidad, o ya sea en relaciones de vecindad y territoriales, se aúnan y colaboran en un monumento cuyo levantamiento representa el esfuerzo conjuntado y coordinado de diferentes individuos.
- *A través de la significación religioso-simbólica-territorial del monumento megalítico*, ya que, tal y como se descubre sobre la sierra de Barbanza, el túmulo megalítico de una comunidad era el mojón que señalaba el territorio de sus vivos, de la misma forma que significaba el espacio de sus muertos. Hemos visto aquí que el megalito concreta una actitud territorial muy firme, que su monumentalidad no es arbitraria, sino que responde a una lógica profunda en la que se entremezclan desde factores económico-demográficos a factores socio-culturales. Primero constatamos la presencia de una “lógica de la visibilidad” que imponía el emplazamiento del megalito sobre puntos muy concretos para que de este modo pudiese definirse sobre el espacio circundante y ser observado desde determinados sectores (cap. 5.3 y 5.4); después se corroboró que el análisis de la distribución espacial de las mámoas (cap. 6) y el estudio de las huellas de utilización del espacio por parte de las comunidades que construyeron los monumentos (cap. 7.4), mostraban que esos sectores precisos desde los cuáles el túmulo megalítico mejor se distingue, fueron exactamente las zonas en las que aquellas poblaciones se asentaron. Y, en suma, todo ello indica con claridad que en las comunidades megalíticas se encontraba arraigado un sentimiento territorial tan profundo que se revigorizaba y concretaba en la construcción del monumento megalítico. Este aparece como el símbolo que representa la apropiación del espacio, o al menos de una parcela de éste, por parte de aquellos.

Pero todas estas observaciones no sólo nos permiten identificar el funcionamiento entre los grupos megalíticos de un *tipo concreto de territorialidad*, entendida al unísono como actitud práctica y conceptualización simbólica, (territorialidad que, por otra parte no quedará definitivamente explicada hasta llegar a 8.3.4), sino que además confirman la hipótesis presentada en el capítulo introductorio de este trabajo, según la cual la elección del punto de emplazamiento de un monumento megalítico y la construcción del mismo, responden a un proceso amplio y complejo en el que interactúan todos los aspectos del universo cultural de la sociedad que acomete la obra. En este proceso se conjugan los constreñimientos demográficos y los condicionamientos económicos, y, a su vez, éstos se entremezclan con las implicaciones ejercidas por la función simbólica que el megalito debe satisfacer. Precisamente por ser el hecho que nosotros aquí estudiamos (el emplazamiento-distribución de los monumentos megalíticos) consecuencia de un proceso en el que interactúan mecanismos tan dispares, a nosotros nos ha sido dado poder descubrir rasgos y circunstancias específicas de este complejo universo socio-cultural. Todavía no hemos terminado.

Pese a todo lo que ya se lleva dicho, creemos que aún no se ha dicho todo. Concretar el sentido de la aparición de la primera arquitectura monumental en los puntos que aquí hemos citado-analizado (obra arquitectónica que integra, en cuanto labor constructiva, al grupo que la realiza, y constructo arquitectónico que cohesiona, en cuanto marco referencial territorial, al grupo que lo ha realizado), no agota la significación del surgimiento de este fenómeno nuevo. Decir que *el megalitismo es la primera arquitectura monumental* conlleva implicaciones mucho más profundas. Así pues, se deberán fijar las consecuencias más radicales que se

derivan de esta propuesta, ya que si la “realidad” fue tal cual aquella la concreta y la expresa, entonces ningún análisis de esa “realidad” estará completo si no se averigua **por qué** es así y, **para qué** es así. No situamos aquí la otra pregunta de rigor, **el cómo**, porque éste ya creemos saberlo: todas las observaciones realizadas a lo largo del capítulo 5 se refieren al problema, planteado y solucionado por los constructores de los monumentos de la sierra de Barbanza, de cómo conseguir que aquellos se conviertan en auténtica arquitectura monumental, que predomina sobre el entorno.

8.3.3 El megalitismo: primera expropiación del trabajo

Decir que *el megalitismo es la primera arquitectura monumental* significa que **es la primera arquitectura cuya realización requiere:**

- a. la inversión y consumo de cientos o miles de hora de trabajo;
- b. el esfuerzo coordinado y bien dirigido de muchos individuos;
- c. una planificación coherente y minuciosa de todas las fases de trabajo, cada una de las cuales requeriría una superespecialización muy concreta; entre estas labores diferentes que deberían de haber sido acometidas en el curso de la construcción de un monumento, podemos citar:
 - extracción de las losas, que por un lado requeriría una labor previa de selección del material más adecuado, (con lo que esto implica de conocimiento pormenorizado de todo el medio geológico), y por otro se concretaría en el desprendimiento de las losas de la cantera,
 - labrado de las losas, (cuando lo hay, que no es en todas las ocasiones),
 - transporte de los ortostatos,
 - levantamiento de los mismos,
 - diseño de la planta del monumento, que debe responder a un plan único y uniforme, equilibrado y en el que se hayan realizados los correspondientes cálculos de contrarresto y anulación de empujes para que la obra no se desmorone,
 - construcción del túmulo.

De estas evidencias se derivan implicaciones muy significativas. En primer lugar destaca la certeza de que la construcción de un monumento megalítico supone *la reunión, por primera vez, de cantidades ingentes de trabajo y esfuerzo* que son dedicadas a una obra que se puede calificar de *ostentosa grupal*, y que no se destinan a una labor inmediata y directamente productiva.

Ahora bien, dado que en las sociedades primitivas “es siempre por la fuerza que los hombres trabajan más allá de sus necesidades” (CLASTRES, P., 1979: 189), se puede sospechar, siguiendo a este mismo autor, que esa *reunión de ingente cantidad de energía se basa en la expropiación de trabajo* a los individuos del grupo. A su vez, esta circunstancia, unida al hecho ya indicado de que la construcción de un monumento megalítico, dada la propia naturaleza de la obra, requeriría una *dirección capaz de unificar y coordinar esfuerzos muy diversos*, parece apuntar en el sentido de la existencia de una **función directora** que podría estar representada por una **unidad agrupadora** más o menos estable y más o menos consolidada; (entiéndase que este concepto lo utilizamos sólo con un sentido aproximado al que adquiere cuando se refiere al Modo de Producción Asiático, y que con su empleo no queremos sostener la falacia de que las sociedades megalíticas deban ser englobadas entre las comunidades que pertenecen a este tipo específico de formación económico-social, como plantea sin mayor crítica al respecto PARAIN, C., 1978).



Fig 2: Ejemplo de emplazamiento de los túmulos de la Sierra de Barbanza. Son conspicuos en el paisaje; se sitúan de forma que crean un horizonte artificial que ordena la visión y el espacio, y crea sentidos, direcciones y referencias.

Como corolario de estas observaciones tendremos que es posible que las **sociedades megalíticas no sean las sociedades igualitarias** que tradicionalmente se han considerado; o por lo menos habrá que tener mucha cautela en la utilización que se haga de este término, ya que, si con él significamos inexistencia de auténticas y rígidas clases sociales, podemos aceptarlo, pero si con él nos referimos a la inexistencia de jerarquías o de algún tipo de distribución de la autoridad y el poder, entonces estaremos incurriendo en una grosera tergiversación. De nuevo es P. Clastres quien nos ofrece el medio de interpretación de nuestros datos prehistóricos: si tal y como este autor propone, “la relación política de poder precede y funda la relación económica de explotación, (ya que) antes de ser económica, la alienación es política” (CLASTRES, 1979:192), entonces *podemos descubrir en el megalitismo el inicio, tenue pero al tiempo firme, de la instauración progresiva de las relaciones políticas del Poder sobre la sociedad*. Máxime cuando es lícito sospechar que la consecuencia evidente que se derivaría de la actuación de esa función directora, que coordinaba los esfuerzos involucrados en la construcción de un monumento megalítico, sería la de legitimarse a sí misma demostrando al grupo las ventajas de su funcionamiento, y haciendo concebir a la comunidad la necesidad imperiosa de su actuación.

Tenemos aquí la base que fundamentaba la consideración introducida en el inicio del apartado 8.3.1 al realizar la evaluación de la primera de las alternativas de organización-distribución de los efectivos demográficos de la sierra; desde el punto de vista que aquí presentamos no es inviable la posibilidad de que los monumentos megalíticos correspondiesen únicamente a un pequeño grupo dirigente.

Claro que, sobre todas estas cuestiones, no poseemos ninguna certeza absoluta.

8.3.4 El megalitismo: primera construcción humana del paisaje.

Insistir en que *el megalitismo es la primera arquitectura monumental* significa que tal y como aquí hemos visto, es la primera arquitectura que **representa un hito sobre el espacio**: el monumento es hecho para dominar el entorno y para definirse sobre él, (*para ver y ser visto* se decía en el cap. 5.3), es una construcción que mantiene un auténtico y profundo diálogo con el espacio; pero significa también que es **la primera arquitectura que no sólo desafía al tiempo**, sino que, además, **ha sido hecha y concebida para desafiarlo, para resistirlo, para sobreponerse a él**. Pero estas dos constataciones simbolizan un cambio radical, una vigorosa transformación en el propio sentido de la arquitectura, ya que si se compara la arquitectura megalítica con la que le precede, se comprueban diferencias notables. No es lo mismo construir un monumento megalítico que hacer una choza provisional, de materiales perecederos. Y ello no sólo por la magnitud del sustantivo, de la obra: *monumento//choza*, (la realización de esta última no requiere, evidentemente, ninguna de las complicadas labores

imprescindibles para construir el primero); sino sobre todo por el sentido del adjetivo, por el tipo de la obra: *megalítico//material perecedero* es equivalente a *eterno//provisionalidad*, o a cualquier otra de las múltiples reescrituras con las que también es posible plasmar y representar esta oposición. Entre uno y otro tipo de obra media un abismo: cada una señala y concreta un tipo diferente de identificación con el tiempo, de relación con él. El monumento megalítico pretende hacerse tan extenso e inabarcable como aquél. La choza sólo quiere aguantar lo suficiente para cubrir modestamente las necesidades, muy posiblemente estacionales, para las cuales fue concebida.



Fig 3: Detalle del paisaje de la Sierra de Barbanza, con un túmulo en primer plano y otros sobre el horizonte final. Los túmulos se han resaltado con sábanas blancas. El primer túmulo se llama “Casota do Páramo”; los del fondo “Armadoiro” y “Pozas da Lagoa”.

Estas puntualizaciones, lejos de representar meras fabulaciones alrededor de un dato prehistórico, han de ser tomadas en consideración e integradas junto a otras observaciones que paulatinamente hemos ido recopilando, para recuperar el sentido auténtico y la génesis de la actitud territorial megalítica. Continuamente hemos insistido en que el monumento megalítico concreta un comportamiento territorial; hemos visto el contexto económico y social en el que funciona este comportamiento; de este modo pudimos contemplar las causas y condiciones a través de las cuales aquél asume esta función. Ahora, un poco más allá, debemos reconocer que el megalitismo **es la primera creación humana que distorsiona el paisaje**: el monumento megalítico transforma el entorno sobre el que se sitúa, otorga una significación nueva al espacio preexistente. El espacio natural sobre el cual se emplaza un túmulo megalítico cobra una adjetivación original que lo convierte en un nuevo tipo de espacio: de hecho ha dejado de ser mero entorno natural para pasar a ser entorno humanizado. Esto lo logran las sociedades megalíticas utilizando los dos recursos que antes hemos señalado: construyendo una arquitectura monumental en todos los sentidos, que, por un lado, domina el tiempo, (es una arquitectura petrificada y revestida de todas las soluciones arquitectónicas necesarias para hacerse tan imperecedera como el entorno), y, por otro, domina el espacio, (para lo cual adopta una forma específica, el túmulo, y un emplazamiento concreto, presidido y determinado por la “lógica de la visibilidad”). ¿Qué duda podemos tener nosotros, infelices desconocedores de la historia de aquellas épocas, de que esto fue, o pudo ser, así, cuando, a pesar de ser totalmente extraños a aquel mundo, todavía descubrimos su huella y su evidencia plasmada sobre el espacio que recorreremos en nuestros trabajos de campo? [El capítulo introductorio de esta monografía se titulaba, evocativamente, “paseo por la sierra y la muerte”].

De todas estas observaciones conviene retener que *es ahora, durante la época megalítica, que se asiste por primera vez a este proceso, creado por los humanos, de desestructuración-*

desmembración del entorno previo, y reestructuración-recombinación en un entorno nuevo. Con esta afirmación no pretendemos negar la evidencia de que todo grupo humano ha poseído siempre un sistema específico de aprehensión del medio, un sistema simbólico particular de representación del entorno, sino que el que se desarrolla en este momento ligado al fenómeno megalítico, integra características y adjetivaciones totalmente nuevas, que nunca antes se habían manifestado, y que por ello contribuyen a definir el funcionamiento por primera vez de ese proceso: la monumentalidad, la eternidad de la construcción, su predominio sobre el entorno, la territorialidad, la explotación clara del medio, y una larga serie de elementos que se han documentado aquí y que otros autores ya han señalado repetidamente. Antes del megalitismo no hubo nada de este tipo. **El megalitismo supone una concepción nueva de la relación del hombre con el espacio**; implica, por añadidura, una transformación del anterior tipo de relaciones entre aquellos.

Para terminar de entender todo lo que esta observación implica, es preciso dar un rodeo que considere las **condiciones en las que surge y se desenvuelve este nuevo tipo de relación (simbólica y práctica al unísono) con el espacio**. Para ello debemos anotar que esta relación no sólo se concreta y expresa a través de la construcción del monumento megalítico, sino que **alcanza a todo el conjunto del intercambio entre las comunidades humanas y el paisaje** en este momento. En el caso concreto de la sierra de Barbanza hemos podido documentar cómo la actividad humana sobre el entorno alteraba a este último, cambiándolo y transformándolo a partir de la influencia de aquél, y de tal suerte que el medio natural no era el mismo después de la intervención de las comunidades megalíticas sobre él; *donde antes sólo había ambiente natural, la actividad humana ha creado espacio humanizado*. Si nos alejamos de la sierra de Barbanza, reconocemos al punto que esta circunstancia es algo que se percibe por doquier a partir de la extensión del Neolítico y de un momento pleno del mismo. La confirmación de este hecho está implícita en la renuncia de los paleoecólogos a ver reflejados los avatares y oscilaciones del clima en los diagramas polínicos desde el periodo Atlántico en adelante; un número cada vez mayor de especialistas en paleoambiente reconoce que, a partir de ese momento, es ya totalmente imposible, descubrir en el registro paleoecológico datos diferentes de aquellos que se refieren a la utilización y aprovechamiento del espacio por parte de los humanos.

Pero, al igual que podría ocurrir con el *espacio humanamente megalitizado*, también aquí percibimos un posible punto de inflexión entre dos corrientes históricas distintas, una **ruptura entre dos formas distintas de relacionarse las comunidades humanas con su entorno**. Durante el paleolítico y el mesolítico la actividad humana sobre el medio no provocó cambios significativos en éste; es cierto que en algunos casos y en condiciones privilegiadas de documentación, se han reconocido algunas actuaciones de los pobladores mesolíticos sobre el entorno encaminadas a abrir pastos artificiales para el ganado salvaje (SIMMONS, I.G., DIMBLEBY, G.W., y GRIGSON, C., 1981: 102-07), pero estas acciones no fueron sistemáticas ni tuvieron una mayor repercusión. Sin embargo, y como se acaba de indicar, a partir de un momento avanzado del neolítico, durante el megalitismo y de ahí en adelante, las comunidades humanas transforman, cambian y alteran el espacio. *Antes del neolítico el espacio no reflejaba la humanidad y sus actividades; a partir del neolítico todo en el paisaje habla de ella*.

Entre una y otra actitud histórica existe un cambio de comportamiento y de concepción simbólica muy notable. El **cazador-recolector**, el ser que vive de una economía supuestamente “depredadora”, (adjetivo mal utilizado para definir este tipo de actividad económica, y que le ha sido aplicada desde el punto de vista de nuestra racionalidad productiva), sabía que su supervivencia dependía de la conservación del espacio natural (véanse, entre otros ejemplos, SERVICE, 1973: 73 y ss., y COHEN, N., 1981:32 y ss.), lo que se traducía en una actitud abierta y manifiestamente “conservacionista” del entorno, (hasta el punto de que, entre sociedades de

este tipo, los primeros cambios o actividades episódicas que la humanidad realiza sobre el medio, van encaminadas a favorecer su conservación, no a transformarlo: COHEN, N., 1981: 34). De igual forma, las sociedades etnográficas de cultivo tropical de rozas, para asegurar la reproducción de su grupo, debían mantener un intercambio equilibrado con el entorno; debían lograr una solución adaptativa plenamente integrada con el medio, a fin de evitar que la explotación de un nicho ecológico tan frágil e inestable como la jungla tropical no se viese deteriorada por las actividades de las comunidades humanas, (a todo esto responde toda la compleja racionalidad económico-ecológica de los sistemas tropicales de cultivo de rozas: MARTINEZ VEIGA, U., 1978, cap. 5). Es muy posible que los primeros roturadores neolíticos poseyeran un comportamiento de este mismo tipo.

A un nivel distinto, las actividades conservacionistas de las sociedades que viven en este horizonte cultural, han creado unas *representaciones simbólicas de la realidad* en las que los individuos de esas comunidades se contemplan a sí mismos, y a las sociedades a las que pertenecen, como *parte integrante, y modesta, del orden natural*, (esta es la conclusión final de LEVI-STRAUS, C., 1975).

En el extremo contrario al que ocupan el comportamiento económico y las concepciones simbólicas anteriores, se encuentran las **actitudes e ideologías que caracterizan a las sociedades campesinas**. Estas precisan cambiar el medio para asegurar su supervivencia; su dilema ya no es la “conservación” sino la “producción”, y en aras de obtener un producto lo más ventajoso y rentable posible, el entorno ecológico es alterado profundamente, simplificándolo y eliminando lo que es subsidiario e innecesario; a la larga el sistema se vuelve mucho más inestable, y, de una forma semejante a la que pudo ocurrir en la sierra de Barbanza después de la época megalítica (según muestra la reconstrucción ambiental basada en la palitnología), aquél llegará pronto al umbral de la degradación ambiental irreversible. Los campesinos, además, y con independencia del horizonte geográfico, cultural o cronológico al que pertenezcan, se han visto a sí mismos como dueños y señores de la naturaleza, y han gestado una ideología que aplaude la domesticación de aquélla. No se podría encontrar nada más lejos del discurso conservacionista de los cazadores-recolectores.

Si volvemos ahora sobre nuestros pasos, reconoceremos al punto que, en caso de aceptar todas las observaciones expuestas, existe una clara **coincidencia entre el fenómeno megalítico entendido como primera creación humana que distorsiona el espacio natural y construye un entorno humanizado, y la extensión de un nuevo tipo de práctica económica que destruye el ambiente natural y configura un medio sobre el que se inscribe la actividad humana**. De este modo surge la evidencia que permite entender el megalitismo como el correlato arquitectónico del nuevo tipo de actitud respecto al espacio que, a partir de este momento, asumen las comunidades humanas. A su vez, si este nuevo tipo de actitud genera un nuevo tipo de representación y aprehensión simbólica del espacio, podemos suponer que es precisamente este cambio conceptual el que traduce y permite el levantamiento de un monumento megalítico, el cual, tal y como vimos, señala un comportamiento territorial muy nítido, además de un cambio importante en el tipo de relación de las comunidades prehistóricas con el espacio. El asentamiento de éstas sobre el territorio, con su subsiguiente transformación y explotación, conlleva la necesidad de limitar, parcelar y apropiarse de aquél, y supone que, ya que ese espacio es humanizado desde la perspectiva de su morfología ecológica, pueda y deba ser también humanizado a través de fórmulas eminentemente simbólicas, como las que representa un túmulo megalítico.

A lo largo de este trabajo hemos reservado el término **paisaje** para referirnos no al espacio natural, al medio físico, sino al entorno nuevo que aparece cuando aquél sufre la influencia de las comunidades humanas. El **paisaje megalítico** de la Sierra de Barbanza está definido por un ambiente natural específico sobre el cual se inscribe la actividad humana tanto en el registro ecológico, como en el registro cultural. Sobre el entorno virgen que las precede, las

comunidades megalíticas construyen un paisaje inédito, que definen con una doble adjetivación: por un lado imprimiendo un nuevo rostro a la naturaleza preexistente, modelando su fisonomía hasta que refleja la actividad y la influencia de aquellas sobre el espacio, y por otro erigiendo un monumento que se transformará en lo sucesivo en eje de ese espacio. Ninguna de estas dos circunstancias se había manifestado con anterioridad al megalitismo; he aquí la circunstancia más notable; aunque tal vez sea más correcto decir que ninguna de ellas lo habla hecho con la intensidad y nitidez con la que se constatan a partir de este momento, ya que, en lo que hace referencia a la primera cuestión, se deben recordar las evidencias anteriormente citadas que identifican importantes labores de transformación del medio natural realizadas por grupos humanos mesolíticos; y, en lo que se refiere a la segunda, queda en pie la posibilidad de que, por lo menos en algunos puntos, la arquitectura megalítica de cámaras funerarias hubiera sido precedida por una arquitectura megalítica de menor entidad que únicamente levantó menhires y estelas, tal y como recientemente ha señalado J. L'HELGOUACH para la Bretaña francesa (1983); (estas dos observaciones parecen indicar que todo el posible proceso que aquí estamos sintetizando excesivamente, pudo haber sido de hecho una dinámica lenta y progresiva a través de la cual, y de múltiples episodios de la misma, se fue operando la transición desde las sociedades “conservacionistas” cazadoras-recolectoras, a las sociedades campesinas constructoras de un espacio natural y cultural nuevo y diferente al de las anteriores).

Nos podrán achacar que exageramos la importancia de esta supuesta transformación conceptual ligada al fenómeno megalítico, pero múltiples ejemplos antropológicos e históricos nos señalan que la reflexión y concepciones sobre el espacio no sólo están presentes en todas las culturas, sino que además poseen semejante relevancia que éstas, en variados casos, se reflejan en aquellas; porque el espacio siempre ha sido un buen pretexto para pensar, y una buena metáfora para transmitir mensajes y significaciones más o menos ocultos. La organización conceptual del espacio ha reflejado en múltiples ocasiones la concepción sobre la organización de la sociedad; cada sistema social, esto es, cada orden específico de distribución del entorno social, ha poseído o posee una imagen “mítica” o “científica” del entorno espacial. Evidentemente resulta diáfano que las presuntas transformaciones en la concepción del espacio ligadas al mundo megalítico, son muy difíciles, e incluso imposibles de determinar. Pero como ya hemos alegado en algunos momentos de este trabajo, la dificultad de la tarea no supone que ésta no deba ser acometida.

Hay una serie de problemas importantes que acosan a las consideraciones que hasta aquí hemos realizado. El más notable tal vez sea reconocer que en los análisis anteriores hemos jugado con cierta dosis de ambigüedad, saltando, según lo precisase nuestro discurso, de la presunta concepción espacial que simboliza el túmulo megalítico *en cuanto monumento funerario*, a la *concepción espacial genérica* vigente en el seno de la sociedad que construyó aquél: ¿son reducibles ambos tipos de aprehensión-representación del espacio? ¿suponen un mismo esquema conceptual la territorialidad ligada a los muertos, y la ligada al mundo de los vivos?

Pero no acaban aquí las dificultades. Pecaríamos de falta de honestidad si no reconociésemos que toda la descripción anterior, lejos de ser una reconstrucción aproximativa del tipo de concepción y actitud territorial de las sociedades megalíticas, puede ser la interpretación que en torno a esa cuestión a nosotros nos inspira la contemplación de los monumentos megalíticos. Es posible que, sin apenas saberlo, nos hayamos inventado esta visión, que, en vez de representar la que existió y funcionó en el seno de aquellas comunidades, representaría certezas y fantasmas que existen y funcionan en el interior de nuestra cabeza.

Desgraciadamente para nosotros, y por ventura para ellos, el ser megalítico que nos podría haber informado sobre todos estos pormenores, hace tiempo que murió. A falta de él, análisis y críticas de otros autores podrán corroborar, corregir o invalidar las posturas aquí

mantenidas. Mientras tanto procede exponer los datos que poseemos, así como las interpretaciones que fomentan, aun cuando sean ciertamente atrevidas. Porque claro, sobre ninguna de estas cuestiones existe una certeza absoluta.

Consecuentes

Para completar el texto anterior, vale la pena volver sobre algunas de las limitaciones que la crítica encuentra en su obra, porque de ese modo se abren nuevos ámbitos de investigación.

Una primera crítica, muy frecuente, a Clastres tiene que ver con la propia expresión “sociedad primitiva”. Muchos la consideran indebida desde el punto de vista de lo políticamente correcto. Creen que traslada una visión peyorativa y en el fondo evolucionista. Es una crítica inconsistente. Arraigada en la incomprensión real del concepto. En realidad el concepto no sólo afirma que “los primitivos” tienen sociedad (algo que el evolucionismo y eurocentrismo generalmente les niega), sino que hace una lectura positiva de ellos: son ellos los que tienen lo que a “los civilizados” nos falta. En suma no creo que sea una crítica que merezca más atención.

Algunos encuentran vestigios teleológicos en su antropología política en forma de una teleología inversa, como si fuera un evolucionismo de sentido contrario al tradicional, en el que el punto culminante fuera el de partida y desde entonces la sociedad decayera. Es una precisión interesante pero no arraiga en ninguna formulación explícita de Clastres; éste no hace juicios ético-morales. Su propuesta se limita a elucidar cómo está configurado el poder en cada formación social.

La crítica más certera, no es la más frecuente. Su pensamiento malamente puede resistir un análisis desde los **estudios de género**. Clastres escribe mucho antes de la reciente efervescencia de éstos, pero ello no evita la pertinencia de este juicio. Las relaciones de género son invisibles en su obra. Estas, a la postre, invalidarían *ex initio* su planteamiento, porque no reconoce que la opresión de las mujeres está presente en todas las sociedades y establece una *división* esencial en ellas que, como resultado, provocaría que ninguna fuera original y genuinamente primitiva. Desde el punto de vista de las relaciones de género, todas las sociedades son ya post-primitivas. El poder primitivo no habría existido, entonces, nunca. Volver a Hernando 2012 es una forma de repensar este problema.

En cambio la crítica más frecuente es muy nominalista. Ante Clastres, esta crítica se interroga: **¿cómo se puede resistir a lo que no se conoce?** ¿Cómo puede una sociedad conjurar la aparición del poder dividido antes de que sepa qué es esto, cuáles son sus taras y cuáles sus beneficios? Es un interrogante que sobre todo he visto formular a autores anglosajones. Y ello permite entrever la razón de esta crítica. Porque es un juicio prendido de una teoría individualista de la conciencia, una teoría muy moderna y occidental arraigada en la metafísica del ser propia de la civilización europea. Desde ella es obvio que el sujeto burgués siempre se establece como autónomo y reflexivo: no puede hacer nada sin que decida él hacerlo, y la decisión se basa en un cálculo exhaustivo de perjuicios y beneficios. Un occidental entre los Yanomami pensaría siempre si lo que el grupo decide hacer es lo mejor para sus intereses. Pero esa misma teoría de la conciencia olvida que ella es histórica y contextual, no universal. En la realidad del mundo, su emergencia es un accidente. Que haya llegado a ser hegemónica, y que la tengamos tan asimilada que ya no distinguimos la sobredeterminación de nuestros lugares comunes y argumentos, incluso cuando nos oponemos a ellos, no es razón suficiente para aplicar sin más esta perspectiva tan propia del orden burgués; es algo que la historia y la arqueología llevan haciendo demasiado tiempo, sin que sean capaces aún de sustraerse a ello; sólo las arqueologías indígenas y postcoloniales, las prácticas abiertas a epistemologías vernaculares, se revuelven contra ello. Aún son minoritarias.

Al hilo de esta crítica, podemos ver cómo Clastres deconstruye radicalmente ese orden (de saber-ser-poder, epistemológico- ontológico-político). Responder diciendo que una sociedad no necesita una visión del futuro (de hecho ninguna sociedad hasta las europeas, nuevamente, la tuvo) para saber si se gusta en su situación actual y que por lo tanto se inclinará a mantenerse tal y como es (la relación aquí con el concepto de “sociedad estacionaria” de Lévi-Strauss es bastante obvio), es una resolución hábil y válida de esa crítica; pero evita hacer un análisis más profundo de ella y llegar a horizontes alternativos de inteligibilidad.

La sociedad primitiva no es el Estado. Pero el pensamiento europeo canónico cree que son los hombres (y aquí uso *hombre* a propósito, para reforzar la genealogía patriarcal de toda esta cosmovisión) los que pasan de primitivos al Estado. En cambio Clastres no dice esto; dice que es el poder el que se mueve en esa inversión porque ambos contrarios son consustanciales a él; es el poder el que puede ser primitivo o estatal. Sociedad primitiva y Estado en realidad no existen como cosas en-sí, distintas, son dos estados de lo mismo que por lo tanto se pueden dar más o menos juntos o concurriendo muchos rasgos comunes; cada uno contiene al otro de cierta manera y lo implica en él.

Los mecanismos de disolución y resistencia que conducen de la sociedad indivisa a la dividida son procesos de transformación (en el sentido del concepto de “transformación silenciosa” de la China antigua ³), que no se pueden sustantivar en dos fases, periodos o situaciones separadas (ellas mismas divididas), pues son formas de equilibrar en cada sociedad concreta las resistencias comunitarias y las pulsiones sectoriales de las que emerge un *Poder I* o un *Poder D* (indiviso o diviso). Los procesos de desarrollo de la complejidad son procesos de inversión o transformación entre el Poder I y el Poder D en los cuales operan juntas fuerzas de disolución y de resistencia. De ahí tal vez la inevitable ambigüedad que conduce a la confusión interpretativa en el estudio de esos procesos y al enfrentamiento entre posiciones de un signo teórico u otro cuando priorizan un factor u otro (la demografía, la tecnología, la lucha de clases, ...) como motor del cambio social. ¿Por qué elegir un factor cuando podemos tenerlos todos? No espero que esto se entienda sin dificultad, pero cuando pensamos estas transformaciones desde un esquema que no se sitúe en las nociones occidentales de *ser*, *tiempo*, *cambio* y *causa*, no necesitamos una “*causa prima*”. Necesitamos todo. Y cuando pensamos el cambio entre lo uno y lo otro, como transformación en la que todo lo otro está ya en lo uno, se vuelve irrisorio dudar por qué lo uno se resiste a lo otro si aún no lo conoce.

En este sentido, la sociedad primitiva, los mecanismos de disolución-resistencia y el Estado, no son fases sucesivas de una evolución cultural (al estilo del sustantivismo) o modelos teóricos de formaciones sociales (al estilo de la teoría marxista de los modos de producción), sino un “dispositivo heurístico” (Criado 2012: 318-20) que permitiría hacer descripciones interpretativas de las formaciones socioculturales que estudiamos. Así en Parcerio et al. 2013 desarrollamos la tesis de que “toda sociedad presenta pulsiones estructurales hacia la Indivisión y la División. La forma cómo se negocian y equilibran esas pulsiones dan lugar a formas específicas de complejidad y a trayectorias diferenciadas hacia la sociedad dividida y el Estado. Esa riqueza de fenomenologías ocasiona una variedad de dinámicas cíclicas sucesivas en las que la tendencia hacia la división desencadena una complejidad creciente que es amortiguada por acciones de resistencia que redirigen la sociedad a un nivel de menor complejidad. ... de tal modo que esas tendencias cíclicas se registran empíricamente porque se

³ Que plantea que para que una cosa pueda ser otra, “para que un contrario pueda invertirse en su contrario es necesario que ya lo contenga en cierta manera y lo implique en él. La debilidad está en la fuerza y la mina; por eso toda fuerza, cuanto más se impone, más se fragiliza” (véase Jullien 2010: 60). Esto es primar la inversión, no el devenir. De este modo surge una forma alternativa de pensar aquello que en Europa llamamos el “cambio” y que es muy útil para releer a Clastres. China no habla de cambio, sino de transformaciones o inversiones, que “son silenciosas no solamente por su modo de advenimiento, sino porque son infinitamente graduales, no locales sino globales, a diferencia de la acción, y al no desmarcarse no se hacen notar” (2010: 67).

han materializado en ciclos de ocultación-visibilización-monumentalización de los indicadores arqueológicos”.

Este planteo demanda hacer estudios específicos para examinar la actualización empírica de los **procesos de disolución-resistencia** (como González 2012). Entre ellos interesa considerar las diferentes formas de *potlach*, de creación de *big-men* o de atribución-apropiación de prestigio por individuos concretos, para ver hasta qué punto son formas mediante las cuales se disuelve el poder primitivo pero al mismo tiempo se agotan las capacidades de esos contextos para ampliar esa división del poder. El consumo suntuario es un modo tanto de construir un inicio de jefes y desigualdades, como de inhibir su consolidación mediante el consumo de todo el excedente que habría permitido ampliar y estabilizar esa división. Es simultáneamente un mecanismo de separación y de resistencia.

Un horizonte por explorar es aplicar esta perspectiva en concreto a la emergencia de la **primera arquitectura monumental**. Esta habría sido, en vez de una representación de la sociedad dividida, un gigantesco *potlach* que manifestaba las primeras tendencias de división tanto como la resistencia comunitaria que fuerza al consumo sistemático de los excedentes que el sistema productivo permitía acumular y que, sin otro destino, habrían sido la condición de estabilización de la división permanente, la desigualdad y la explotación. Esta perspectiva interpretativa creo que se puede aplicar por igual al megalitismo de la Europa atlántica o a otros contextos iniciales de monumentalidad, sean los *cerritos de indios* de las tierras bajas del Cono Sur americano (Gianotti et al. 2006), su emergencia en situaciones de subsistencia cazadora-recolectora, las formas de monumentalidad del periodo formativo de la costa de Atacama (Muñoz et al. 2012), los recintos ceremoniales del neolítico y calcolítico de la península ibérica (Díaz 2003) o, tal vez, los *geoglifos* brasileños (Pärssinen et al. 2009).

La ambigüedad de los primeros monumentos (que lo son sin quererlo, o no lo son aunque lo quieran: como los basureros”, los *conchales* o *concheiros* de Portugal, Uruguay, Argentina, Brasil o Africa occidental, o tal vez las momias tipo *chinchorro*) se puede comprender a la luz de estas historias de vaivenes entre disoluciones y resistencias que dan forma a las materialidades concretas que con sus ambivalencias hablan de los equilibrios entre sociedad y poder. Incluso se podrían ensayar una revisión de este tipo de los procesos monumentales y sociales de la Isla de Pascua. Obviamente son temas que necesitarían más detalle para justificar estas afirmaciones.

De todos modos, llega un momento en el que la arquitectura monumental (como la guerra, la defensa o la irrigación) pasa a ser sobre todo una estrategia de consolidación del poder, parte de una ingeniería social que permitía controlar a la población, organizarla, movilizarla, ordenar la producción, fomentar la especialización, estructurar el tiempo y materializar el sistema ideológico y de valores. Se ha cruzado un umbral que ya no admite retorno, que no permite revertir o invertir la situación hasta el nivel “primitivo”. Esto no quiere decir que las fuerzas de resistencia dejen de ejercerse, que el Contra-poder haya dejado de ser parte del Poder, sólo que ahora lo hacen de algún otro modo para producir reequilibrios puntuales, negociaciones concretas que mantengan la dimensión comunitaria.

Por alguna ironía del destino, firmo estas palabras en Cambridge. Cierro el círculo. Pero mientras haya sociedad, el círculo de los fuegos no se termina nunca.

Referencias bibliográficas

Alonso del Real, Carlos. 1977. *Nueva sociología de la prehistoria*. Edit. Pico Sacro, Santiago de Compostela.

- Angelbeck, Bill y Colin Grier. 2012. Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies: Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast. *Current Anthropology* 53-5: 547-587.
- BELLO DIEGUEZ, J. M., VAZQUEZ VARELA, J. M. y CRIADO-BOADO, FELIPE. 1983b. Medio Físico y Sociedades Megalíticas. Aproximación a los problemas constructivos de los megalitos en el NW Peninsular", *Gallaecia*. 7/8.
- CLASTRES, P. 1979. *A Sociedade contra o Estado. Investigacoes de antropologia política*. Edicoes Afrontamento, Porto, 211 p.
- COHEN, M.N. 1981. *La crisis alimentaria en la Prehistoria*. Madrid, Ed. Alianza, 327 p.
- Criado-Boado, Felipe. 1989a. 'We, the post-megalithic people...'. En I. Hodder (ed.) *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*, pp. 79-89. Unwin Hyman, London. <http://hdl.handle.net/10261/13553>
- Criado-Boado, Felipe. 1989b. Megalitos, Espacio, Pensamiento. *Trabajos de Prehistoria*, 46: 75-98. <http://hdl.handle.net/10261/6782>
- Criado-Boado, Felipe. 2012. *Arqueológicas: la razón perdida. La construcción de la inteligencia arqueológica*. Edicions Bellaterra, Barcelona (<http://www.arqueologicas.com>).
- Criado-Boado, Felipe, Aira Rodríguez, M.J., Díaz-Fierros Viqueira, F. 1986. *La construccin del paisaje. Megalitismo y Ecología en la Sierra de Barbanza*. Xunta de Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Artístico e Monumental, Santiago de Compostela. <http://hdl.handle.net/10261/21787>
- DÍAZ-FIERROS VIQUEIRA, F. 1981, Evaluación da capacidade produtiva de terras a monte en Galicia. *Revista Galega de Estudos Agrarios*, 5: 173-189.
- Díaz del Río Español, Pedro. 2003. Recintos de fosos del III milenio AC en la meseta peninsular. *Trabajos de Prehistoria*, 60,2: 61-78.
- Gianotti, Camila, Criado-Boado, Felipe y Mañana-Borrazás, Patricia. 2006. Before the Barrows: Forms of Monumentality and Forms of Complexity in Iberia and Uruguay. En Ladislav Šmejda (ed.), *Archaeology of Burial Mounds*, 38-52. University of West Bohemia, Plzeň, Czech Republic. <http://hdl.handle.net/10261/6996>
- González Ruibal, Alfredo. 2012. Generations of Free Men: Resistance and material culture in Western Ethiopia. En T. L. Kienlin and A. Zimmermann (eds.), *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*, 67-82. Rudolf Habelt, Bon.
- Hernando, Almudena. 2012. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Jullien, François. 2010. *Las transformaciones silenciosas*. Edicions Bellaterra, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, C. 1975. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. 1978. *Antropología Ecológica*. Edit. Adara, Coruña.
- Muñoz, Ivan, y Chacama, Juan. 2012. Transformaciones del paisaje social en Arica, norte de Chile: de pescadores arcaicos a agricultores incipientes. *Estudios Atacameños*, 44: 123-40.
- Parcero-Oubiña, César y Felipe Criado-Boado. 2013. Social Change, Social Resistance. A Long-Term Approaches to the Processes of Transformation of Social Landscapes in the Northwest Iberian Peninsula. In M.C. Berrocal, L. García Sanjuan y A. Gilman, *The Prehistory of Iberia. Debating Early Social Stratification and the State*, pp. 249-66. Routledge, New York.
- Pärssinen, Martti, Schaan, Denise and Ranzi, Alceu. 2009. Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús: a complex society in western Amazonia. *Antiquity*, 83,322: 1084–1095.

SERVICE, E. R. 1973. *Los cazadores*. Barcelona, Ed. Labor, Nueva Colección Labor, 156.

SIMMONS, I. G., DIMBLEBY, G. W. y GRIGSON, C. 1981. The Mesolithic, In *The Environment of British Prehistory*, I.G. SIMMONS y M.J. TOOLEY: 82-124.